

EL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA GRIEGA

El objetivo de este trabajo es presentar la actitud dominante de la filosofía griega frente al problema del conocimiento. Se compone de dos partes. La primera versa sobre el problema de la posibilidad del conocimiento y la segunda sobre la explicación del proceso del conocer. Uno de los aspectos más inquietantes del período que va desde los presocráticos hasta Aristóteles es la confianza en el poder de la razón para alcanzar el conocimiento último de la realidad, tanto en su aspecto físico como suprafísico. Sin duda, detrás de esta visión optimista del conocimiento se esconden ciertos supuestos. A ellos nos referiremos en la primera parte. En segundo lugar, la confianza del filósofo en su poder cognoscitivo queda garantizada por el principio de que lo semejante se conoce por lo semejante. De este principio se sirve, en general, la filosofía griega para explicar el proceso del conocer. A esto segundo atenderemos en la otra parte de este trabajo, centrándonos especialmente en el tratado aristotélico *De Anima*.

I. LOS SUPUESTOS DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA GRIEGA

En la filosofía moderna la investigación sobre el conocimiento se plantea como introducción al filosofar, como fundamento y legitimación del mismo. La teoría del conocimiento adquiere en el inicio de la modernidad filosófica y al hilo de su constitución como disciplina, la condición de *prima philosophia*¹.

1 Cf. J. Muñoz Veiga, 'Sergio Rábade y la construcción histórica de la teoría del conocimiento', *Anthropos* 108 (1990), p. 48. Ver también J. Hessen, *Teoría del conocimiento*, Losada, Buenos Aires 1977, p. 22, y A. Keller, *Teoría general del conocimiento*, Herder, Barcelona 1988, p. 57.

La crisis del aristotelismo trajo consigo la sospecha sobre la inteligibilidad del mundo y sobre el acceso cognoscitivo al mismo². De la problematidad del conocimiento, que registra uno de sus primeros momentos en la crítica de Occam a la metafísica de las esencias, nace en la filosofía moderna el llamado problema crítico³. El criticismo o la crítica, esto es, el «discernimiento de lo que se puede saber» como fundamento de la filosofía es «la tesis que ha animado a la casi totalidad de la filosofía moderna desde Descartes a Kant»⁴.

Una exposición detallada de la teoría del conocimiento como crítica de la razón obligaría a establecer las oportunas distinciones entre Kant y los sistemas prekantianos de la filosofía moderna, sobre todo, en lo que se refiere a Descartes⁵. De cualquier modo, en Descartes, en Locke, cuyo *Ensayo sobre el entendimiento humano* es un claro precedente de la *Crítica de la razón pura*, en Hume, que asume el proyecto de Locke, y en Kant, las investigaciones epistemológicas se presentan como presupuesto obligado del hacer filosófico⁶. Los cuatro coinciden también en situar el problema gnoseológico en el problema del sujeto, que es el eje central del criticismo. Si bien no es correcto afirmar que en la filosofía moderna la meta de la filosofía es la gnoseología y que la primera se reduce a ésta, sí es cierto que la gnoseología se plantea como centro y origen de la actividad filosófica⁷; y la gnoseología se presenta como crítica o aclaración previa del alcance y los límites de la facultad humana de conocer. Esto es así en Locke, con precedentes o por influencia del movimiento suscitado por las *Reglas* de Descartes⁸, en Hume y, sobre todo, en Kant.

En cambio, la filosofía en sus orígenes no comienza por la teoría del conocimiento, no siente la necesidad de una aclaración previa de la capacidad humana de conocer. La filosofía griega comienza por el ser. Los primeros filósofos «no se interesaron por el conocimiento como tal, ni por el sujeto

2 Cf. M. García Morente, *Lecciones preliminares de filosofía*, Porrúa, México 1982, pp. 106 ss.

3 Cf. A. Llano, *Gnoseología*, E.U.N.S.A., Pamplona 1984, pp. 13-14.

4 X. ZUBIRI, *Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial, Madrid 1991, p. 9.

5 Para Kant no hay duda de que el sistema de Descartes es un sistema dogmático. Sobre la noción kantiana de dogmatismo, cf. especialmente *K.r.V.*, B XXX y B XXXV; ver también A 466/B494.

6 De los cuatro mencionados, Descartes es el único problemático en lo que se refiere a su pertenencia o no a la historia de la filosofía crítica. Además de que podrían señalarse ciertos aspectos, como el hecho de empezar por el método, cabe indicar a su favor el planteamiento crítico de la *Reglas para la dirección del espíritu*, especialmente la regla ocho. Sobre la importancia de las *Reglas* en este sentido, ver E. Cassirer, *El problema de conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, I. F.C.E., México 1986, pp. 196-197.

7 Cf., en este sentido, S. Rabade, Introducción al *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke, I. Editora Nacional, Madrid 1980, pp. 19-20.

8 Cf. la referencia de nota 6.

cognoscente, su atención se dedicaba preferentemente al objeto, es decir, a la naturaleza, cuyo secreto intentaban penetrar»⁹.

Cierto que en la filosofía griega hay importantes reflexiones epistemológicas, pero el problema del conocimiento se presenta más bien como un problema secundario; es fundamentalmente un problema de aclaración del cómo. Salvo excepciones, no se problematiza la posibilidad de un acceso cognoscitivo a la realidad tal como es en sí misma. La excepción se refiere fundamentalmente a los sofistas y, seguramente por influencia de Protágoras, a Aristipo de Cirene. Para la teoría del conocimiento el relativismo de Protágoras y el escepticismo de Gorgias representan, no sólo una llamada de cautela respecto de la posibilidad de obtener un conocimiento seguro de la naturaleza última del mundo, sino también una llamada de atención al problema del sujeto, como el otro polo esencial de la relación cognoscitiva. Es con los sofistas con los que el problema del conocimiento se presenta como tal problema. Pero la sofística no representa la actitud dominante de la filosofía griega frente al conocimiento. Sócrates, reaccionando contra los sofistas, encamina su búsqueda hacia el universal, que Platón y Aristóteles dotarán de realidad objetiva. Las ideas platónicas y las esencias de Aristóteles representan lo que las cosas son en sí mismas, al mismo tiempo que constituyen el objeto del conocimiento propiamente tal.

Sin embargo, y esto otro contrasta con la apreciación anterior, es un hecho que no hay que esperar hasta los sofistas para encontrar, no ya reflexiones gnoseológicas, sino incluso indicaciones sobre el problema crítico de los límites del conocimiento.

Ya en Jenófanes encontramos una indicación sobre los límites del conocimiento humano, al poner de relieve el contraste entre la capacidad de los dioses y la del hombre: «Ciertamente los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres, sino que, mediante la investigación, llegan éstos con el tiempo a descubrir mejor» (fr. 18). «Ningún hombre conoció ni conocerá nunca la verdad sobre los dioses y sobre cuantas cosas digo; pues, aun cuando por azar resultara que dice la verdad completa, sin embargo, no lo sabe. Sobre todas las cosas [o sobre todos los hombres] no hay más que opinión» (fr. 34). «Sean tenidas estas cosas como semejantes a la verdad» (fr. 35). Heráclito en los fragmentos 78 y 83 vuelve a expresar una idea semejante: «La naturaleza humana no cuenta con pensamientos inteligentes, pero la naturaleza divina sí» (fr. 78). «Comparado con Dios, el más sabio de los hombres parecerá un mono, en sabiduría, belleza y en todo lo demás» (fr. 83). La misma idea aparece en Alcmeón de Crotona: «... Respecto a las cosas invisibles y mortales los dioses tienen una clara visión, pero en la medi-

9 F. Steenberghen, *Epistemología*, Gredos, Madrid 1962, p. 65.

da en que les es dado conjeturar a los hombres...» (fr. 1). Todos estos fragmentos destacan el contraste entre la capacidad de los dioses para conocer y la de los hombres ¹⁰.

A partir de Parménides, en los sistemas pluralistas, se registra una mayor conciencia del problema gnoseológico. La necesidad de dar una explicación de la existencia del movimiento implicaba la exigencia de «una explicación y justificación de la percepción de los sentidos» ¹¹. También la separación que se opera en estos sistemas entre la causa del movimiento y la materia, que lleva «aparejada la separación gradual entre lo espiritual y lo material y una conciencia creciente de la realidad suprasensible» ¹², repercute en el problema del conocimiento: «se va despertando la sensibilidad ante las limitaciones del conocimiento humano y, en particular, ante la inadecuación de los instrumentos físicos de percepción. Esto va acompañado de la creciente escisión entre la razón y los sentidos, y de las variables estimaciones de la confianza que debe depositarse en estos últimos» ¹³.

En Empédocles, Anaxágoras y los atomistas encontramos ya una explicación del proceso de la sensación y el pensamiento. En lo que se refiere al problema de los límites, Empédocles, en un sentido que recuerda a Heráclito y a Alcmeón, reconoce que el poder de los hombres de aprehender la realidad es limitado, y se refiere tanto al poder de los sentidos como al de la inteligencia (*noûs*) ¹⁴: «Limitados son los poderes que se extienden a través del cuerpo, y muchos los males que lo acosan, embotando el pensamiento. Los hombres contemplan en su lapso de tiempo sólo una pequeña parte de la vida, pues, destinados a una rápida muerte vuelan y desaparecen como el humo al ser arrebatados, persuadidos tan sólo de una cosa, de lo que cada uno ha encontrado por azar, tal como ha sido conducido en todas direcciones; todos se jactan, sin embargo, de haberlo descubierto todo. Tan pocas son las cosas que los hombres pueden ver o escuchar, o comprender mediante la inteligencia. Tú, pues, ya que te has retirado a este lugar, aprenderás no más de lo que la inteligencia mortal puede alcanzar» (fr. 2). Como veremos, Empédocles explica la sensación y el pensamiento según un mismo proceso de interacción de cuerpos físicos; de ahí que las mismas limitaciones que efec-

10 Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, I. *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Gredos, Madrid 1984, pp. 326, 389, y G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid 1974, p. 256.

11 G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, o.c., p. 445.

12 W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, II. *La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, Gredos, Madrid 1984, p. 134.

13 *Ibidem*.

14 Cf. *idem*, pp. 149-150 y 253.

tan a los sentidos tengan que afectar también al pensamiento. No obstante, en el caso de Empédocles hay que distinguir entre el poema *Sobre la naturaleza* y el poema *Purificaciones*, a lo que aludiremos más adelante.

También Anaxágoras llamó la atención sobre los límites de los sentidos: «a causa de su debilidad no somos capaces de discernir lo verdadero» (fr. 21). De ahí que Cicerón lo incluyera «entre los antiguos que como Parménides, Empédocles, Alcmeón y Jenófanes, negaban la posibilidad de obtener conocimiento alguno exclusivamente por medio de las facultades humanas»¹⁵. En cambio, según el fr. 12, la Mente (*Noûs*) «conoce todas las cosas mezcladas, separadas y divididas». De manera que también en Anaxágoras se destaca el contraste entre los límites de la facultad humana de conocer, en este caso los sentidos, y el conocimiento ilimitado del *Noûs*, un principio que sin duda Anaxágoras consideró como algo divino (*θεῖον*), aunque en ningún fragmento conservado se le dé el nombre de Dios¹⁶.

En los frs. 9 y 11 de Demócrito se destaca la contraposición entre dos formas de conocimiento, la genuina y la oscura: «Por convención son lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, por convención es el calor; de verdad existen los átomos y el vacío... En realidad no aprehendemos nada con exactitud, sino sólo en sus cambios según la condición de nuestro cuerpo¹⁷ y de las cosas que sobre él percuten o le ofrecen resistencia» (fr. 9). «Hay dos formas de conocimiento, la una genuina y la otra oscura. A la oscura pertenece todo lo siguiente: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. La otra es genuina y totalmente distinta de ésta... Cuando la forma oscura no puede seguir viendo con mayor detalle ni oír, ni oler, ni gustar, ni percibir a través del tacto, sino más sutilmente» (fr. 11). Estos fragmentos ponen de relieve el carácter relativo del conocimiento sensorial, pero dejan sin aclarar la naturaleza y el alcance de la forma genuina de conocimiento. Guthrie escribe que «en momento alguno se siente tan vivamente la falta de los escritos originales de Demócrito como al intentar descubrir lo que pensaron los atomistas sobre cómo y en qué medida es posible conocer la verdad sobre lo circundante, y por qué medios pueden ponerse nuestras mentes en contacto con la realidad y comprender su naturaleza. Para esto, hemos de basarnos en unas citas y comentarios, recogidos en Sexto, y en unas pocas observaciones aristotélicas, que muchos han considerado totalmente contradictorias»¹⁸. En su análisis, Guthrie parece inclinarse por la posibilidad de una «deducción» de lo invisible a partir

15 Idem, p. 328.

16 Cf. idem, p. 289.

17 Esta alusión puede verse como una llamada de atención a la influencia del sujeto en el hecho del conocimiento, aspecto que, como indicábamos más atrás, se hace explícito en el relativismo y escepticismo de la sofística.

18 W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, II, o. c., p. 461.

de las apariencias; en el fr. 125 se dice, en efecto, que la inteligencia toma de los sentidos sus testimonios: «Inteligencia malvada, ¿tomas tus testimonios (o certezas) de nosotros y luego nos rechazas? Este rechazo acabará siendo tu derrota». Otra cosa es que desde una concepción del pensamiento en términos corpóreos pueda explicarse un proceso como el de la deducción; pues, según Aecio, IV, 8, 10: «Leucipo, Demócrito y Epicuro dicen que la percepción y el pensamiento surgen cuando entran imágenes del exterior, pues nadie experimenta ninguno de ellos sin la percusión de una imagen». Apoyándose en esta explicación materialista del pensamiento, Kirk y Raven sugieren que las impresiones de los átomos-alma o átomosmente «deben estar sujetas al mismo tipo de deformaciones que los de la sensación»^{19, 20}.

En todo caso, Demócrito, como Jenófanes, Heráclito, Empédocles, Anaxágoras y toda la filosofía natural presocrática, creyó estar en posesión del conocimiento de la naturaleza última de la realidad. ¿Cómo se concilia esto último con la conciencia de los límites de las facultades humanas de conocer? Dejando a un lado el caso de Demócrito, los mencionados fragmentos de los otros filósofos coinciden en subrayar el contraste entre el conocimiento ilimitado de los dioses o del principio divino y el carácter limitado del conocimiento humano. Esta caracterización del problema de los límites sugiere la siguiente salida a la pregunta planteada: que el filósofo se sienta capaz de poseer el conocimiento de la realidad última sólo podrá justificarse si se admite algún parentesco o participación del alma humana en lo divino, es decir, el supuesto de que hay en el hombre alguna facultad de conocer de naturaleza divina. Esta es la idea que desarrollaremos un poco más adelante siguiendo a Cornford.

El problema planteado nos introduce en el tema de los supuestos del pensamiento griego. Sabemos que la filosofía griega se sustenta sobre una confianza absoluta en la razón. La filosofía nace bajo el supuesto de que existe un orden en el universo y que la razón humana es capaz de descubrir su funcionamiento²¹.

La idea del orden es el primer supuesto de la filosofía griega²². El supuesto del orden se recoge en el término griego *kósmos*, esto es, «mundo ordenado, en contraposición al desorden del *chaos*»²³, si bien esta significación va

19 Ver fr. 9.

20 G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, o. c., p. 589.

21 Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, I, o. c., pp. 40, 54, 142-143.

22 Sobre la idea del orden en Grecia, cf. R. Arrillaga Torrén, *La naturaleza del conocer*, Paidós, Buenos Aires 1987, pp. 25-30.

23 E. Severino, *La filosofía antigua*, Ariel, Barcelona 1986, p. 25.

más allá de su significación originaria²⁴. Según la tradición, el primero en aplicar este nombre fue Pitágoras, de manera que Pitágoras habría sido el primero en conceptualizar la idea de que existe un orden en el mundo²⁵. Pero la idea del orden está expresada en la misma *arché* de los milesios, pues la *arché* no es sólo aquello de donde proceden y adonde van los seres, sino también «fuerza directora»²⁶, principio que gobierna el devenir del mundo²⁷. En los sistemas postparmenideos de Empédocles y Anaxágoras este principio directivo se concreta en la causa del movimiento, distinta de la materia. Rastrear la idea del orden en la filosofía griega equivaldría a exponer toda su historia. Desde el punto de vista del problema del conocimiento, la idea del orden significa que la realidad es en sí misma inteligible. En Platón y en Aristóteles nos encontramos con una metafísica decididamente estructuralista, en la que las cosas se componen de un aspecto material y de un aspecto formal, el cual es objeto de inteligibilidad. En el *Timeo* de Platón se dice que, al hacer el mundo, su artífice contempló el modelo eterno (cf. 29a); así el mundo, «engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligancia y es inmutable» (*Timeo*, 29a-b)²⁸. En Aristóteles, Dios no conoce el mundo, pero se nos dice que «de tal principio (el Primer Motor) penden el Cielo y la Naturaleza» (*Met.* XII, 7, 1072b 13-14), de manera que el universo aristotélico aparece «constituido por una jerarquía de sustancias, suspendidas del Primer Principio y en el cual cada ser, en su propio nivel, imita analógicamente el acto eterno de la inteligancia»²⁹.

No por casualidad sitúan algunos autores el origen del problema crítico en la voluntad arbitraria del Dios de Occam³⁰. Pero lo que fundamentalmente nos interesa subrayar aquí es la confianza en el poder de la razón para descubrir ese orden, lo cual nos introduce en un segundo supuesto de la filosofía griega.

Es sabido que frente a la dicotomía típica del pensamiento moderno entre *res cogitans* y *res extensa*, el pensamiento antiguo comparte la concepción general de una recíproca pertenencia de ser y conocer, objeto y sujeto. El mundo, gobernado por el *noûs* o inteligencia se estructura de antemano según

24 Cf. *idem*, pp. 25-27.

25 Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, I, o. c., 203-204; ver también R. Arrillaga Torrens, *La naturaleza del conocer*, o. c., p. 27.

26 W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, I, o. c., 93, 94.

27 Cf. E. Severino, *La filosofía antigua*, o. c., pp. 30-31.

28 Y un poco más adelante: «Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél» (*Timeo*, 30a).

29 J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, EUDEBA, Argentina 1972, p. 139.

30 Cf. A. Llano, *Gnoseología*, o. c., pp. 14-15.

un orden racional, que el espíritu humano se limitaría a descubrir progresivamente³¹. Ello es posible gracias al supuesto de una relación de correspondencia o de similitud entre el cosmos y la mente humana³². Esta relación de similitud «hace posible que la razón individual conozca la razón universal que rige al cosmos»³³.

El supuesto de la correspondencia mente-cosmos se expresa en la analogía entre el macrocosmos y el microcosmos. Suele estimarse que el primer griego conocido que aplicó al hombre el término microcosmos (*mikrós kósmos* «pequeño orden cósmico») fue Demócrito³⁴. Pero la idea de una analogía entre el macrocosmos y el microcosmos es más antigua. Aparece ya en Anaxímenes cuando compara el aire cósmico con el alma humana: «Anaxímenes de Mileto... declaró que el principio de las cosas existentes es el aire; pues de éste nacen todas las cosas y en él se disuelven de nuevo. Y así como nuestra alma, que es aire —dice—, nos mantiene unidos de la misma manera el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo... (Aecio, I, 3, 4). Ahora bien, el aire es para Anaxímenes la *arché*; y para los milesios, que aún no distinguían entre la materia y la causa del movimiento, la *arché* lleva consigo la connotación de alma o vida (*psyché*) y divino (*θεῖον*), pues contenía en sí misma la causa del movimiento y vivía siempre³⁵. La idea de una analogía entre el aire cósmico y el alma humana implica, pues, la idea de una relación de parentesco entre el alma humana y lo divino.

Teofrasto, refiriéndose a Diógenes de Apolonia, que siguió a Anaxímenes en lo que se refiere a la sustancia primordial, dice: «Hay pruebas de que el aire interior siente, siendo como es una pequeña porción (*μικρὸν*) de la divinidad (*θεοῦ*)» (*De sensibus*, & 42)³⁶. La misma idea encontramos en los pitagóricos. Cabe citar en este sentido la referencia de Diógenes Laercio a una exposición hallada por Alejandro en los *Comentarios pitagóricos* (cf. D. L., VIII, 24): «Que el alma es una partícula del éter... que el alma y la vida son cosas diferentes, y que aquélla es inmortal, puesto que es inmortal aquello de que ella fue formada o separada» (VIII, 17).

La idea de una relación de afinidad entre la razón humana y la divina o universal se encuentra también en Empédocles, Anaxágoras, Platón y hasta puede reconocerse un eco de lo mismo en el entendimiento intuitivo de Aris-

31 Cf. L. Garazalga, *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Anthropos, Barcelona 1990, pp. 147 y ss.

32 Sobre este supuesto, cf. R. Arrillaga Torres, *La naturaleza del conocer*, o. c., pp. 30-33.

33 Idem, p. 23.

34 Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, I, o. c., p. 478.

35 Cf. sobre ello idem, pp. 18, 75, 130.

36 Cf. también el fr. 5 de Diógenes de Apolonia.

tóteles³⁷. A ellos haremos alguna referencia un poco más adelante. Lo que ahora queremos destacar es que el supuesto de esa afinidad explicaría la confianza del filósofo en el poder de la razón. Ese supuesto constituye la línea directriz de la teoría del conocimiento profesada en general por la filosofía griega, por lo menos hasta Aristóteles.

En *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, publicada póstumamente en 1952³⁸, Cornford llama la atención sobre la existencia en Grecia de dos modelos de teorías de conocimiento: la de la tradición médica y la de la filosofía natural. Son dos teorías opuestas acerca de las fuentes del conocimiento. Para la primera el conocimiento se obtiene sobre la base del testimonio de los sentidos y la observación de los hechos particulares. Aristóteles, precisamente hijo de médico, esboza una epistemología de esta clase en el capítulo primero de su *Metafísica*. Para la filosofía natural, en cambio, la mente tiene la facultad de aprehender un saber que nunca podrá obtenerse por medio de los sentidos.

Como modelo de la concepción de los filósofos acerca de cómo se obtiene el conocimiento, Cornford menciona la teoría de la *anámnesis*. En los diálogos centrales de Platón la teoría de la *anámnesis* está vinculada a la creencia de que el alma ha existido antes de alojarse en un cuerpo y que posee un conocimiento que no ha sido obtenido por los sentidos³⁹. Cornford estima que la visión del origen del conocimiento que nos presenta la teoría de la *anámnesis* está próxima al tipo de inspiración de los poetas y los adivinos. A esta indicación de Cornford cabe añadir las propias palabras de Platón sobre la adquisición de la sabiduría en un pasaje del *Fedón*, que precede al de la reminiscencia: «¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantiza alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos?... ¿Cuándo, entonces, ... el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, es claro que entonces es engañada por él... ¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real? Sí. Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende

37 Sobre la concepción del alma en los griegos cabe citar la obra de A. Chaignet (Ed.), *Histoire de la psychologie des grecs*, I, *Culture et civilisation*, Bruxelles 1966.

38 F. M. Cornford, *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Visor, Madrid 1988.

39 Cf. *Menón*, 81c; *Fedón*, 72c-77a.

hacia lo existente. Así es. Por tanto, ¿también ahí el alma del filósofo desprecia al máximo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma? Es evidente» (*Fedón*, 65a-d). El objeto de este pasaje es mostrar, tal como Platón establece a continuación, que es así como tiene lugar la aprehensión de realidades como lo justo en sí, lo bueno, lo bello, es decir, las Formas, aunque Platón no utiliza aquí esta expresión.

La tesis de Cornford es que la razón «en la que confiaron los filósofos había heredado su derecho a la aprehensión inmediata y cierta de la verdad, de la facultad profética del sabio inspirado»⁴⁰. Cabe presentar al filósofo como «heredero consciente de un pasado en que el conocimiento excepcional del sabio se atribuía a la inspiración divina»⁴¹.

Cornford recuerda, en este sentido, que a Pitágoras se le elevó a la categoría de «divino»⁴², que como mínimo significaba «inspirado divinamente», sentido en el que se aplicaba al vidente y al poeta. «En el fondo —dice— la palabra reconoce la existencia de una clase de hombres cuya sabiduría no se adquiere a partir de la experiencia cotidiana que tiene lugar a la luz común del día, sino por un acceso a un mundo de dioses y espíritus o a una realidad situada fuera del alcance del tiempo, cualquiera que sea la forma en que esto se conciba»⁴³. En su opinión, es posible que el mismo Pitágoras «considerara que los descubrimientos matemáticos que le venían en momentos de pensamiento intensamente concentrado, no eran sino revelaciones «vistas» cuando su espíritu se había liberado de los impedimentos de la carne y visitaba el mundo invisible»⁴⁴.

Heráclito, por su parte, afirmaba hablar, no en nombre propio, sino en nombre del *Logos*⁴⁵, de manera que a su modo afirma también ser un profeta⁴⁶. Y Parménides da a su poema la forma de una revelación religiosa. El poema de Parménides es la revelación de «la diosa»⁴⁷. Para Cornford es incuestionable que esa diosa es «la diosa de la Razón». «A partir de aquí —escribe— el elemento inmortal y divino en el hombre ya no es un mero espíritu que, cuando abandona el cuerpo dormido, conversa con los dioses en sueños proféticos... se ha convertido en la facultad que piensa y da una expli-

40 F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, o. c., p. 193.

41 *Idem*, p. 156. Ver, en este sentido, el capítulo seis, que Cornford dedica al chamanismo. El chamán, intermediario entre la tribu y el mundo espiritual, cuenta entre sus rasgos característicos el estar inspirado por la divinidad.

42 Cf. frs. 192, 129.

43 F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, o. c., p. 137.

44 *Idem*, p. 77.

45 Cf. frs. 1, 2, 50.

46 Cf. F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, o. c., pp. 140, 143.

47 Cf. *Proemio*, fr. 1.

cación racional de la realidad metafísica que se sitúa más allá de los límites del tiempo y del cambio. Sin embargo, Parménides sigue siendo un profeta, puesto que todo su discurso le ha sido revelado por inspiración. En otras palabras, tiene en común con Heráclito el pensar que su discurso es, no sólo lo que dice y cree, sino la verdad»⁴⁸.

Empédocles, que en el poema *Purificaciones* asume la doctrina pitagórica de la reencarnación, afirma en el fr. 112: «yo camino entre vosotros como un dios inmortal, ya no mortal». En cambio, Cornford niega a Sócrates toda pretensión profética: «no nos debemos dejar confundir con el relato del oráculo que declaraba que nadie era más sabio que Sócrates⁴⁹ y pensar que éste se consideraba a sí mismo como el profeta del dios de Delfos. Entre los sabios de todas las épocas es quizás el único que rechaza firmemente que tenga alguna revelación que ofrecer. Platón ha registrado fielmente esta actitud en la *Apología*... Es en los diálogos del período medio de Platón cuando a Sócrates se le empiezan a añadir a los rasgos de su carácter real aquellos otros de tipo profético o poético, necesarios para la eclosión completa de la revelación platónica»⁵⁰.

En lo que se refiere a Platón, Cornford subraya más de una vez las fuentes pitagóricas de su pensamiento. Sobre la teoría platónica de las Formas escribe que ésta debió irrumpir en la mente de Platón en forma de iluminación repentina, como un sentimiento de inspiración⁵¹. En su opinión, el *Simpósio* y el *Fedro* «confirman que Platón tuvo momentos de iluminación que le permitían examinar y penetrar en la vida de las cosas»⁵². Ciertamente que Platón distingue y mantiene separadas la dialéctica heredada de Sócrates y el mito, pero en el mito platónico el alma «ejercita el antiguo poder mántico de la visión profética»⁵³.

Tras exponer la herencia de los filósofos, Cornford atiende a la otra faceta, esto es, a la pugna de la filosofía con esa misma herencia. La filosofía llevó a cabo una transformación en el concepto mismo de la divinidad. Para los filósofos la divinidad es la naturaleza misma, en tanto que sustancia viva; su dios es la vida de la naturaleza. Vida, según señala Aristóteles, implicaba alguna fuerza inherente de movimiento y alguna clase de conciencia y conocimiento⁵⁴. El dios de los filósofos «es, en primer término, la fuerza inmortal e inpercedera del nacimiento y de la conciencia, que anima a la totalidad del

48 F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, o. c., p. 149.

49 Cf. *Apología*, 18a-24b.

50 F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, o. c., p. 154.

51 Cf. *idem*, pp. 73-74.

52 *Idem*, p. 112.

53 *Idem*, p. 155.

54 Cf. Aristóteles, *De Anima*, I, 2, 403b, 25-27; también III, 3, 427a, 18.

cuerpo del mundo»⁵⁵. Para Cornford no hay duda de que el dios de Jenófanes no es sino el mundo material divino de los milesios, igual que, a su juicio, el dios de Heráclito puede describirse como la vida del mundo.

Sin embargo, esta nueva concepción de la divinidad no significó la eliminación de la intuición profética del filósofo⁵⁶. Y el fundamento de este conocimiento profético no es otro que el supuesto al que nos referíamos más atrás: la relación de similitud entre el *lógos* humano y el universal, que garantiza la posibilidad del conocimiento.

En una de las referencias de Cornford a Heráclito hallamos reunidos todos estos elementos: «La pretensión de Heráclito de ser un profeta dotado de una capacidad de intuición única descansa sobre la convicción de que el *Lógos*, el pensamiento que gobierna todas las cosas, lo había descubierto tanto en sí mismo como en la Naturaleza. Este no era un saber privado adquirido «aprendiendo muchas cosas»⁵⁷ de otros, sino un saber que es «común a todos»⁵⁸, en el caso de que sólo los hombres tuviesen almas para entenderlo. No obstante, el *Lógos* tiene una existencia física. Es el fuego en nuestro mundo exterior, y una parte de éste se encuentra dentro de nosotros⁵⁹. Aquí hallamos una noción que reaparece en otros muchos sistemas filosóficos: nuestra inteligencia es una parte de la inteligencia divina y, por consiguiente, es capaz de entender el «pensamiento» que gobierna la Naturaleza. En la creencia popular y en la tradición órfico-pitagórica, se supone que esta facultad divina recibe en los sueños revelaciones de la verdad, una vez que el alma se libera del cuerpo... Heráclito disiente de esta opinión⁶⁰... De este modo, se niega la idea de que la verdad se revela en los sueños. Pero la importante concepción que relaciona la mente humana con la divina se conserva. Garantiza la verdad del *lógos* de Heráclito y es la base para su pretensión de ser un

55 F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, o. c., p. 188.

56 Sobre la actitud de Jenófanes y Heráclito, en este sentido, ver *idem*, p. 183.

57 Cf. Diógenes Laercio, IX, 1 (D.K. 22 A1), también D.L., IX, 5 y fr. 40.

58 Fr. 2.

59 Sobre la naturaleza ígnea del alma, cf. fr. 118. Sobre ello, ver también G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, o. c., pp. 289 ss. Sobre la inteligencia de los humanos como una parte del *lógos* universal, cf. además F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, o. c., p. 142.

60 «Inhalando, según Heráclito, mediante la respiración esta divina razón (*lógos*), nos hacemos inteligentes; nos olvidamos mientras dormimos, pero recuperamos de nuevo nuestros sentidos al despertar. Pues, al estar cerrados, durante el sueño, los canales de la percepción, nuestra mente se separa de su parentesco con lo circundante, conservando su única vinculación a través de la respiración, como si fuera una especie de raíz y, por esta causa, pierde la capacidad de memoria que antes tenía. Mas, durante la vigilia, se asoma de nuevo a través de sus canales perceptivos como si fueran ventanas y tomando contacto con lo circundante se reviste de su poder de razón...» (Sexto, *Adv. math.* VII 129 (DK 22 A 16).

profeta. Aquí encontramos la contrapartida filosófica de la pretensión del poeta de haber sido inspirado por las Musas, así como de la creencia del vidente, quien pensaba que estaba poseído por Apolo»⁶¹.

A partir de Parménides, como ya indicábamos más atrás, la «fuerza divina del movimiento»⁶² se separa de la materia. En el ser de Parménides no se cumplen ninguno de los dos atributos señalados al concepto de vida. La filosofía postparmenídea «tenía que buscar una salida y restablecer la realidad del movimiento y de la conciencia de la naturaleza»⁶³. La salida de Empédocles y de Anaxágoras consistió en separar de la materia la «fuerza divina del movimiento», el Amor y la Discordia, en el primero, y la Mente, en el segundo⁶⁴. De este modo, «la vida divina de la Naturaleza comienza a convertirse en algo distinto de la vida de los cuerpos materiales. Se instala en sustancias distintas, todavía espacialmente extensas, pero invisibles e intangibles y dotadas de atributos propios del alma, como son el automovimiento y la conciencia»⁶⁵.

Pero el filósofo sigue conservando su carácter profético. Puede confiar en el poder de su razón, debido al supuesto de la identidad de su propia razón con la conciencia cósmica. En el fragmento 17 Empédocles establece una analogía entre el universo y el hombre al identificar el Amor con Afrodita, que reconocemos en nosotros⁶⁶. Cornford escribe que Empédocles «es el primero en descubrir la verdad de que el poder invisible que encontramos en nosotros y llamamos amor es el mismo que actúa en toda la naturaleza. Y esto es también verdad en el caso de la Discordia»⁶⁷. En la segunda parte de este trabajo haremos un breve referencia al conocimiento de lo divino en Empédocles.

También, según Anaxágoras, una parte de la Mente «habita en todas las criaturas vivas»⁶⁸. Seguramente Cornford basa esta afirmación en la segunda parte del fragmento 11 y en dos textos del fragmento 12. En el primero se dice: «En cada cosa hay una porción de todo salvo de la Mente; y *hay algunas en las que también está la Mente*». En uno de los textos del fragmento 12 se afirma que «gobierna todas las cosas que tienen vida, tanto las más

61 F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, o. c., pp. 183-184. Como complemento de este texto, pueden verse, además, pp. 140-146.

62 Idem, p. 189.

63 Idem, p. 185.

64 La otra salida fue el mecanicismo de los atomistas, donde, a juicio de Cornford, no hay lugar para la existencia de la vida y la conciencia. Cf. idem, pp. 185-186.

65 Idem, p. 186.

66 Cf. sobre ello, G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, o. c., pp. 460-461.

67 F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, o. c., p. 186.

68 Idem, p. 187.

grandes como las más pequeñas»; y, más adelante, en otro texto del mismo fragmento, se dice: «La Mente es toda semejante, tanto en sus partes más grandes como en las más pequeñas». Basándose en estos tres textos, Kirk y Raven establecen que puede suponerse a la Mente «distribuida de un modo discontinuo en los seres vivos de un extremo al otro del mundo»⁶⁹, «desde las plantas en el extremo ínfimo de la escala hasta el hombre en la cumbre de la misma»⁷⁰.

Por último, Diógenes de Apolonia, en su readaptación del monismo jonio identifica la inteligencia en la sustancia primordial única, el aire. Por eso el aire merece el apelativo de divino. Afirma, frente a Anaxágoras, que todas las cosas participan del aire inteligente, aunque no de igual forma. Así, una porción especial de ese aire constituye el alma de los seres vivos: «Y me parece a mí que lo que tiene inteligencia es lo que los hombres denominan aire, que todos los hombres son gobernados por él y que domina todas las cosas. Él mismo me parece ser un dios, haber llegado a todas las partes, que lo dispone todo y que está en todo. No hay ni una sola cosa que no tenga una parte suya, si bien ninguna participa de él por igual, una con otra, sino que hay muchos modos de aire y de inteligencia... El alma de todos los animales es la misma, aire más caliente que el del exterior en que estamos nosotros, pero mucho más frío que el próximo al sol» (fr. 5).

En suma, y ésta viene a ser la conclusión de Cornford en la primera parte de su obra, el filósofo confía, para su visión de la divinidad y de la naturaleza real de las cosas, en la supuesta identidad de su propia razón con una parte de la conciencia cósmica... La razón intuitiva (*noûs*) reemplaza a la facultad superior que antiguamente actuaba en los sueños y en las visiones proféticas... Toda la filosofía se basa en el postulado de que el mundo debe ser un orden inteligible... La percepción de este orden no se deriva de la experiencia sensible y de la observación, seguidas de la generalización prudente y de la inferencia hipotética. La inteligencia del filósofo sale a su encuentro confiando en el poder de intuir y de razonar que tiene por sí sola»⁷¹.

Hemos traído aquí a Cornford para respaldar con su autoridad la idea que formulábamos más atrás, esto es, que además de los medios de conocer ligados al cuerpo, el filósofo griego debía suponer en el hombre alguna otra facultad de conocer de naturaleza divina. Sólo así se hace inteligible la absoluta confianza en el poder de su razón, así como el contraste entre el temprano reconocimiento de los límites del conocimiento humano y la pretensión de poseer el conocimiento de la realidad última.

69 G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, o. c., p. 524.

70 Idem, p. 546. Esta manera de hablar de la Mente hace pensar en la identificación aristotélica alma-vida, así como en la gradación o jerarquía de sus funciones.

71 F. M. Cornford, *Principium sapientiae*, o. c., p. 189.

Cabe, pues, hablar de una dualidad en el pensamiento griego entre los medios de conocer ligados al cuerpo y el alma racional, de naturaleza divina. Además esta dualidad es exigida por el principio de que lo semejante se conoce por lo semejante, profesado, en general, por el pensamiento antiguo. Dice Cornford, refiriéndose a este principio, que «el conocimiento intuitivo que tiene el filósofo queda garantizado por el principio según el cual lo semejante conoce a lo semejante»⁷².

Este esquema de pensamiento es bien perceptible en Platón. La parte racional del alma (*tó logistikón*) es inmortal y está emparentada con lo divino⁷³. Según el *Timeo*, fue formada directamente por el Demiurgo, con los mismos elementos con que fue hecha el alma del mundo (cf. 41d-42e, también 69c). En el *Fedón* (78b-84b) presenta Platón su argumento de la afinidad del alma con las ideas; y en la doctrina de la reminiscencia, expuesta inmediatamente antes (72e-84b), el conocimiento aparece como un encuentro de lo afín con lo afín. En la segunda parte de este trabajo veremos que, al menos según la interpretación de Guthrie, ese mismo esquema está presente en Empédocles. Dejaremos también apuntado que ni siquiera es totalmente extraño a un tipo de pensamiento tan diferente como el de Aristóteles.

II. LA EXPLICACION DEL CONOCER

En su explicación del proceso del conocer los filósofos griegos comparten, en general, un principio: lo semejante se conoce por lo semejante. En esta segunda parte nos centraremos fundamentalmente en la interpretación que hace Aristóteles de este principio en su tratado *De Anima*. Pero antes vamos a referirnos a la interpretación del mismo en Empédocles. En la interpretación de Empédocles, ese principio conlleva la exigencia de que el alma debe estar constituida por elementos físicos, los mismos de los que se compone la realidad exterior. Aristóteles asumirá el mismo principio pero se opondrá a la última idea, proponiendo una interpretación original del primero.

72 Idem, p. 187.

73 Véase su doctrina de la naturaleza tripartita del alma, expuesta en el libro IV de la *República* (435d-444a), e ilustrada en el *Fedro* mediante el mito del carro alado (246a y ss.; ver también, *Timeo*, 69d-70a). Sobre el tema del alma en Platón cabe citar el estudio de A. E. Velázquez, 'La naturaleza del alma como raíz normativa y causa última en el filosofar de Platón', *Religión y cultura*, 174 (1990) 421-473.

II.1. *El principio de la semejanza en Empédocles*

En el *De Sensibus*, Teofrasto reduce las opiniones prearistotélicas sobre la sensación a dos tipos: «unos la explican por lo semejante y otros por lo contrario. Parménides, Empédocles y Platón la explican por lo semejante; los seguidores de Anaxágoras y Heráclito, por lo contrario. Los primeros se convencieron de que la mayoría de las cosas son conocidas por la semejanza... Los segundos, a su vez, suponiendo que la sensación se produce en la alteración y que lo semejante no es afectado por lo semejante mientras lo contrario es afectado (por lo contrario), decantaron la opinión hacia esta última tesis» (& 1-2).

En efecto, según Empédocles, conocemos el mundo exterior, porque los elementos de que se compone éste están también en nosotros: «Pues con la tierra vemos la tierra, con el agua el agua, con el aire el aire brillante y con el fuego el fuego destructor; con el Amor vemos al Amor y a la Discordia con la funesta Discordia» (fr. 107). No está claro si este fragmento se refiere en su totalidad a la sensación, o sólo una parte del mismo, pues en el fragmento 17 Empédocles exhorta a contemplar el Amor con el pensamiento y no con los sentidos: «Míralo con tu mente (*νόω*) y no te sientes con ojos estupefactos».

De todos modos, al menos en el poema *Sobre la naturaleza*, el pensamiento se explica según el mismo proceso corpóreo. Precisamente Aristóteles y Teofrasto atribuyen a Empédocles la identificación entre sensación y pensamiento ⁷⁴. Según el fragmento 105, «...la sangre que rodea el corazón de los hombres es su pensamiento (*νόημα*)». Y, según nos informa Teofrasto, la sangre no es sino una mezcla más proporcionada de elementos ⁷⁵: «De igual modo se expresa en relación al conocimiento (*φρονήσεως*) y a la ignorancia, pues el conocimiento se produce por lo semejante y la ignorancia por lo semejante, de manera que el conocimiento es idéntico o casi igual que la sensación (*αίσθήσει*). Pues, habiendo enumerado cómo conocemos cada cosa por su semejante, añadió finalmente que «[en efecto] todas las cosas se han construido armonizándose a partir de éstos/y por éstos piensan gozan y sufren» ⁷⁶. Por ello pensamos especialmente con la sangre, pues es una tesis propia de Empédocles que, de entre los miembros del cuerpo, es en la sangre donde están mezclados los elementos en mayor medida» (*De Sensibus*, & 10).

74 Cf. Aristóteles, *De Anima*, III, 3, 427a, 22-29, y Teofrasto, *De Sensibus*, & 10.

75 Pero es posible que no sea ésta la concepción del pensamiento a que Empédocles se refiere en el fr. 17, sino más bien a esa otra acorde con la dualidad a que nos referíamos más atrás y a la que haremos mención en seguida.

76 Fr. 107.

El encuentro entre los dos elementos semejantes, el uno exterior y el otro interior, se explica mediante la doctrina de los poros y emanaciones o efluvios. Teofrasto afirma que, según Empédocles, «la sensación se produce mediante un proceso de acoplamiento (o adaptación) a los poros (*πόρους*) de cada órgano (*De Sensibus*, & 7). Y eso que se acopla a los poros son los efluvios o emanaciones, que constantemente emiten las cosas; pues, según el fragmento 89, «... todas cuantas cosas nacieron emiten efluvios (*ἀπορροαί*)».

Pero, como es sabido, una de las dificultades que plantea la interpretación de Empédocles es la heterogeneidad entre los dos escritos de los que proceden los fragmentos que poseemos, *Sobre la Naturaleza y Purificaciones*. El primero es de carácter físico; en él sostiene Empédocles una concepción materialista del mundo físico que, como acabamos de ver, extiende a su explicación de la sensación y el pensamiento. Según esta posición materialista, el alma moriría con el cuerpo. En las *Purificaciones*, en cambio, el alma aparece como un espíritu inmortal.

Guthrie sale al paso de la acusación de incoherencia de que ha sido objeto Empédocles, aludiendo a la coexistencia en éste de dos nociones diferentes de alma. Esta dualidad en su concepción del alma se traduce, en lo que se refiere al conocimiento, en una dualidad entre las facultades por medio de las cuales conocemos los objetos físicos y aquella por la que conocemos lo divino. En las creencias de la época existían dos diferentes nociones de alma: la *psyché*, que es mortal, y el *daímon* que es inmortal, divino, y que también puede recibir el nombre de *psyché* como en Platón. Ambas concepciones coexistían en el pitagorismo y ambas coexisten en Empédocles⁷⁷: «Las facultades con las que nosotros vivimos en el cuerpo y por medio de las cuales tenemos conocimiento de los objetos físicos que nos rodean, se componen, necesariamente, de mezclas diferentes de los mismos elementos que entran en la composición de dichos objetos físicos, ya que lo semejante se percibe por lo semejante. Por su parte, aquello que hay, así mismo, en nosotros, pero mediante lo cual somos capaces de tener conocimiento y comprensión (en cuanto opuestos a las «opiniones oscuras») de lo divino, es distinto por completo de las facultades de acabamos de mencionar, puesto que, por el mismo principio, tiene que ser en sí divino»⁷⁸. Como veremos, cabe hablar de la persistencia de esta dualidad en el mismo Aristóteles.

77 Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, I, o. c., pp. 202-203.

78 Idem, II, o. c., pp. 273-274.

II.2. *El conocimiento como asimilación en Aristóteles*

Düring pone de relieve que Aristóteles acomete su estudio sobre el alma por dos caminos, como investigador de la naturaleza y como filósofo. Aristóteles comienza situando su estudio del alma dentro del campo de la biología, pero este punto de vista es sustituido por el punto de vista filosófico en los capítulos centrales del libro III ⁷⁹.

Antes de exponer su propia concepción del alma, Aristóteles expone críticamente las opiniones de sus antecesores. Acepta de ellos que lo animado se distingue de lo inanimado «principalmente por dos rasgos, el movimiento y la sensación» (*De Anima*, I, 2, 403b, 26-27; cf. también III, 3, 427a, 18). Según Düring, esto es lo único que Aristóteles aprueba de sus predecesores ⁸⁰. Pero desde el punto de vista del conocimiento, cabe añadir que Aristóteles también acepta de ellos, al menos tácitamente, el supuesto de que lo semejante se conoce por lo semejante ⁸¹. Ahora bien, la aceptación de este supuesto no exige, en el caso de Aristóteles, que el alma deba componerse de elementos físicos; y, en este sentido, nos adherimos a la opinión de Düring, según la cual uno de los resultados negativos que Aristóteles aseguró de su examen de sus predecesores es que «la capacidad del alma para conocer no estriba en que consta de ciertos elementos» ⁸². Aristóteles coincide con Platón en la concepción del alma como un principio formal. Pero, si bien a propósito del intelecto puede decirse que retiene de Platón su descubrimiento de las trascendencia, al comienzo mismo de su tratamiento del alma, se opone a la concepción dualista de Platón ⁸³, al entender el alma como forma y acto del cuerpo ⁸⁴.

Al principio del libro II, intentando hallar una definición del alma, Aristóteles parte de la distinción entre los cuerpos naturales que tienen vida (*ζωήν*) y los que no la tienen (II, 1, 412a, 13). Aristóteles identifica el alma (*ψυχή*)

79 Cf. I. Düring, *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, UNAM, México 1990, pp. 866-867.

80 Cf. idem, p. 885.

81 En el *De Anima*, Aristóteles cita en varias ocasiones el principio de los antiguos de que «se conoce lo semejante con lo semejante» (*γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον*), nombrando expresamente a Empédocles (I, 2, 404b, 17-18). En I, 2, 404b, 10-20, Aristóteles nombra a Empédocles y a Platón. En II, 5, 416b, 35 no nombra expresamente a nadie, pero es de suponer que se esté refiriendo a los mismos. Y en III, 3, 427a, 22-28 vuelve a nombrar expresamente a Empédocles.

82 I. Düring, *Aristóteles*, o. c., pp. 886-887.

83 En cambio, en el diálogo *Eudemo* Aristóteles expuso una concepción del alma semejante a la del *Fedón* de Platón. Sobre el diálogo *Eudemo*, cf. I. Düring, *Aristóteles*, o. c., pp. 857-865.

84 Cf. G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona 1985, p. 84.

con la vida y la define como forma (*εἶδος*) y acto (*ἐντέλεια*) del cuerpo (II, 1, 412a, 20-22). El acto en que consiste el alma es, según Aristóteles, acto primero. Para explicar la significación del alma como acto primero, Aristóteles recurre en este mismo capítulo primero del libro segundo a una serie de ejemplos, que aluden a su distinción de grados en la noción de acto: el acto puede entenderse como ciencia o como acto de teorizar; la ciencia subsiste durante el sueño, aunque no se ejercite; el teorizar, en cambio, significa el ejercitar la ciencia; el alma lo es como la ciencia. O supongamos ahora que un hacha es un cuerpo natural; aquí se puede distinguir entre la aptitud del instrumento para cortar y el acto de cortar; el alma sería como lo primero. Supongamos también que el ojo es un animal; aquí puede distinguirse entre la vista y la visión; el alma es como lo primero. Así pues, la definición del alma como acto primero significa, según estos ejemplos, que el alma es aptitud, más bien que actividad en ejercicio. El alma se presenta como el principio de las operaciones que caracterizan a los seres vivos. Pero «la palabra vivir (*ζῆν*) hace referencia a múltiples operaciones» (II, 2, 413a, 22); de ahí la doctrina aristotélica de las distintas facultades del alma. Cara al conocimiento, nos interesan la facultad sensitiva y la intelectiva; y más que a las facultades mismas, a lo que atenderemos es a su explicación de los procesos de la sensación y de la intelección.

Aristóteles caracteriza la sensación como una alteración (*ἀλλοίωσις*). Esto significa que la sensación es un tipo de movimiento, concretamente el que tiene lugar en el orden de la cualidad⁸⁵. De hecho, Aristóteles aplica a la sensación su esquema de interpretación del movimiento en general. En la sensación la facultad sensitiva padece por la acción del objeto sensible: «la sensación —como ya se dijo— tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración» (II, 5, 416b, 33-35)⁸⁶.

Inmediatamente después; por tanto, en el comienzo mismo de su tratamiento de la sensación, Aristóteles apela explícitamente al principio que nosotros veíamos a propósito de Empédocles: «Hay quienes añaden que lo semejante padece bajo el influjo de lo semejante (*τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχειν*)» (II, 5, 416b, 35). En su explicación de la sensación Aristóteles se va a valer de este principio; pero en su aplicación del mismo introduce una novedad, la concepción de las facultades sensitivas como potencias. Aristóteles explica la sensación mediante su doctrina del acto y la potencia.

85 «Llamemos, pues, alteración al movimiento que se da en el orden de la cualidad» (*Física*, V, 2, 226a, 26).

86 Cf. también II, 4, 415b, 24.

Entre la facultad sensitiva y el objeto sensible sigue manteniendo una relación de semejanza, pero —como sucede siempre en Aristóteles— hay que precisar en qué sentido tiene lugar dicha semejanza. La facultad sensitiva es semejante al objeto sensible, pero no en acto, en ese caso no habría alteración⁸⁷, sino en potencia. La facultad sensitiva es en potencia lo que el objeto sensible es en acto; y cuando la facultad sensitiva sufra la acción del objeto sensible será como éste. En Aristóteles el paso de la potencia al acto supone siempre la acción de un principio en acto. En el texto que nos ocupa dice: «la facultad sensitiva no está en acto, sino solamente en potencia. De ahí que le ocurra lo mismo que al combustible, que no se quema por sí solo sin el concurso del carburante; en caso contrario, se quemaría a sí mismo y no precisaría en absoluto de algo que fuera fuego en acto» (II, 5, 417a, 6-10). Aquí el carburante es el objeto sensible, es decir, el objeto que tiene en acto la cualidad sensible. Así pues, según Aristóteles, la facultad sensitiva, una vez que ha padecido, se hace semejante al objeto. Todo ello está recogido en el siguiente pasaje del *De Anima*: «La facultad sensitiva (*αἰσθητικόν*) es en potencia (*δυνάμει*), tal como lo sensible (*αἰσθητόν*) es ya en entelequia (*ἐντελεχεία*). Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él» (II, 5, 418a, 3-6).

En el capítulo 12 de este mismo libro II Aristóteles hace algunas precisiones sobre la clase de asimilación en que consiste la sensación. Si antes ha hecho uso de su doctrina metafísica de la potencia y el acto, ahora se sirve de su distinción entre materia y forma. Los sentidos reciben las formas sensibles sin la materia: «En relación con todos los sentidos en general ha de entenderse que sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles (*αἰσθητῶν εἰδῶν*) sin la materia al modo como la cera recibe la marca del anillo sin el hierro ni el oro: y es que recibe la marca de oro o de bronce pero no en tanto que es de oro o de bronce. A su vez y de manera similar, el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad (*τοιονδί*) y en cuanto a su forma (*λόγον*)». (II, 12, 424a, 17-24).

Sin duda este pasaje tiende a distinguir la clase de asimilación en que consiste la sensación, del proceso de asimilación propio de la nutrición⁸⁸. Moreau establece que, además, en el tipo de asimilación en que consiste la

87 La alteración en Aristóteles es el cambio cualitativo y éste supone la recepción de una afección que antes no se tenía, a no ser en potencia. Cf., en este sentido, J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, o. c., p. 162. Es también interesante releer las ya citadas palabras de Teofrasto sobre los seguidores de Anaxágoras y Heráclito acerca de la sensación, & 2 y 27.

88 Cf. sobre esto último II, 4, 416a, 32-35.

sensación, la forma se logra a un nivel superior, de manera que Aristóteles distingue entre la forma sensible antes de la sensación y la forma sensible tal como se logra en la sensación. En este sentido, este autor interpreta la sensación más como el ejercicio de una aptitud que como una alteración física o modificación pasiva⁸⁹. Algunos textos aristotélicos dan la razón a esta interpretación; por ejemplo, cuando Aristóteles distingue entre sonido y sonación, paralelamente a oído y audición: «El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto: cabe, desde luego, que alguien, teniendo oído, no esté oyendo, así como no siempre está sonando lo que es sonoro; no obstante, cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, se producen conjuntamente el oído en acto y el sonido en acto: cabría llamarlos, respectivamente, audición a aquél y «sonación» a éste... El acto de lo que puede sonar es, por tanto, sonido o «sonación» y el de lo que puede oír es oído o audición. Doble es, pues, el significado de oído y doble el de sonido. La misma explicación es válida también para el resto de los sentidos y sensibles... Por lo demás, en ciertos casos existe un nombre para ambos actos —por ejemplo, «sonación» y audición— mientras que en otros casos uno u otro carecen de nombre» (III, 2, 425b, 25; 426a,13). Pero esto no quiere decir que para Aristóteles las cualidades sensibles no existan independientemente de la sensación (cf. III, 2, 426a, 20-26).

Además de los cinco sentidos específicos, Aristóteles habla de un sentido o sensibilidad común (*κοινή αἴσθησις*) (cf. III,1 y 2). De la sensación dependen la imaginación y la memoria. Aristóteles presenta a la primera como una producción de imágenes: «la imaginación (*φαντασία*) es aquello en virtud de lo cual solemos decir que se origina en nosotros una imagen (*φάντασμα*)» (III, 3, 428a,1-2). La conservación de las imágenes es la memoria.

Es sobre las imágenes, y no directamente sobre las sensaciones, sobre lo que opera el entendimiento: «En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes» (III, 7, 431a, 14-15). La imaginación o facultad de las imágenes se presenta como intermediaria entre la sensación y la intelección. La imaginación presupone la sensación y, a su vez, condiciona la actividad intelectual:

89 J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, o. c., p. 164. Cabe leer, en este sentido, las precisiones que hace Aristóteles sobre la clase de potencia en que consiste la facultad sensitiva y sobre la clase de alteración en que consiste la sensación. La potencia en que consiste la facultad sensitiva es comparable, según los ejemplos que aduce Aristóteles, al segundo modo en que cabe decir de alguien que es sabio (cf. II, 5, 417a, 22-417b, 2). La alteración en que consiste la sensación no es más que el paso de la aptitud al ejercicio de ésta; y esta alteración supone, no la destrucción, sino «la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequía». De aquí que pueda hablarse de alteración y, al mismo tiempo, de relación de semejanza entre lo que está en potencia y lo que está en acto (cf. II, 5, 417b, 2-16).

«La imaginación es, a su vez, algo distinto tanto de la sensación como del pensamiento (*διανοίας*). Es cierto que de no haber sensación no hay imaginación y sin ésta no es posible la actividad de enjuiciar (*ὑπόληψις*)» (III, 3, 427b, 14-16).

En su conexión con la sensación, hay que destacar la semejanza de la imagen con la primera. Algunos textos destacan la semejanza de las imágenes con las sensaciones: «la imaginación parece consistir en un movimiento que no se produce si no existe la sensación» (III, 3, 428b, 11-12) y dicho movimiento, que se produce bajo el influjo de la sensación en acto, «ha de ser necesariamente similar (*ὁμοίαν*) a la sensación» (III, 3, 428b, 14). «Las imágenes —dice Aristóteles ya al final del capítulo— perduran y son semejantes a las sensaciones» (III, 3, 429a, 4-5)⁹⁰. Se trata, sin duda, de una manifestación del principio de que *omne agens agit simile sibi* (todo agente produce un efecto similar a sí mismo). Dice Rábade, refiriéndose a la filosofía precartesiana, que en ésta «la certeza del conocimiento se apoyaba en la confianza inicial otorgada al proceso causal de influencia del objeto sobre el sujeto, proceso del que se partía y sobre el que se montaba la interpretación del conocimiento. Y en virtud del principio de que *omne agens agit simile sibi* —principio profesado explícitamente o aceptado implícitamente— se aseguraba de entrada un mínimo de semejanza entre el contenido del conocimiento y la cosa conocida»⁹¹.

En su conexión con la intelección hay que destacar la inmaterialidad de la imagen. A diferencia de las sensaciones, las imágenes son inmatrimales: «las imágenes son como sensaciones, sólo que sin materia» (III, 8, 432a, 9-10). Pero, ¿en qué consiste la inmaterialidad de la imagen? Pues también a propósito de la sensación había dicho Aristóteles que aquí, a diferencia de lo que ocurre en la nutrición, los sentidos reciben la forma sin la materia. Seguramente a lo que se refiere es a la no sujeción de la imagen a la presencia del objeto particular y, por tanto, a su independencia respecto de circunstancias espacio-temporales, a las cuales, en cambio, sí está sujeta la sensación⁹². De hecho, Aristóteles destaca en el capítulo tres esta clase de diferencia entre la sensación y la imaginación. Se trata de una progresiva reducción de la materialidad del objeto, con vistas a poder constituir el objeto del entendimiento; según el principio de que lo semejante conoce a lo semejante, el intelecto, inmaterial, sólo podrá ejercerse sobre algo también inmaterial, la imagen.

⁹⁰ Cf. también los *Analíticos segundos*, II, 19, 99b, 36-37, y la *Retórica*, I, 11, 1370a, 28.

⁹¹ S. Rabade, *Estructura del conocer humano*, G. del Toro, Madrid 1969, p. 33. Cf. también su introducción al *Ensayo sobre el entendimiento humano* de I. Locke, o. c., p. 25.

⁹² Cf. J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, o. c., p. 68.

Pero, como veremos, la imagen, aunque inmaterial, aún no constituye el objeto inteligible mismo. Algunos textos más de este capítulo tres y otro del capítulo ocho se refieren a la relación entre la imagen y el objeto inteligible; a ellos nos referiremos un poco más adelante.

Del intelecto, la «parte del alma con la que ésta «conoce» (γινώσκει) y «piensa» (φρονεῖ)» (III, 4, 429a, 10-11), empieza Aristóteles a ocuparse en el capítulo cuatro del libro tercero. En este capítulo explica la actividad de entender por analogía con la sensación. Ya más atrás había dicho Aristóteles que «la sensación en acto ha de considerarse análoga (ὁμολίως) al acto de ejercitar la ciencia (θεορεῖν)» (II, 5, 417b, 19); la única diferencia es que mientras la primera versa sobre objetos individuales, la segunda tiene como objeto los universales (II, 5, 417b, 19-29)⁹³.

Pero, como decimos, es en el capítulo cuatro del libro tres donde Aristóteles explica la intelección como una operación semejante a la sensación. En primer lugar, el acto intelectual se presenta también como un padecer del intelecto bajo la acción del objeto, en este caso, bajo la acción del inteligible. En segundo lugar, la intelección es caracterizada también como recepción de formas. Y, en tercer lugar, la necesaria relación de semejanza entre el sujeto y el objeto se resuelve igualmente apelando a la concepción del intelecto como potencia. He aquí las palabras de Aristóteles sobre el paralelismo entre la sensación y la intelección: «si el entender (νοεῖν) constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer (πάσχειν) cierto influjo bajo la acción de lo inteligible (ὑπὸ τοῦ νοητοῦ) o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impassible (ἀπαθές)⁹⁴— ha de ser capaz de recibir la forma (δεκτικὸν δὲ τοῦ εἶδους), es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma (δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο) y será respecto de lo inteligible (νοητά) algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible» (III, 4, 429a, 13-18). Así pues, el intelecto, análogamente al sentido, es en potencia lo que la forma; pero sin ser la forma misma antes de entender.

La mayor dificultad de este texto estriba en conciliar la caracterización de la intelección como un padecer y afirmar al mismo tiempo la impassibilidad del intelecto⁹⁵. La dificultad parece salvarse si se tiene en cuenta que la intelección no es más que la actualización de lo que el intelecto ya es, sólo que en potencia; pero, al mismo tiempo, hay un padecer, porque sólo bajo la acción

93 Sobre la afinidad y diferencias entre la sensación y la intelección, cf. también III, 3, 427a, 15-25, y 427b, 5-15.

94 Aquí hay algunas diferencias entre los traductores. El texto griego es: ἀπαθές ἄρα δεῖ εἶναι.

95 Sobre esta cuestión, cf. I. Düring, *Aristóteles*, o. c., pp. 895-898, y J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, o. c., pp. 175-176.

del inteligible tiene lugar la intelección; sólo después de inteligir, el intelecto, según expresa Aristóteles al final del capítulo, se identificará con el inteligible. De manera que aquí podríamos aplicar también aquello que Aristóteles decía a propósito de la sensación: padece en la medida en que no es semejante (el intelecto no es en acto el inteligible antes de inteligir), pero una vez que ha padecido se asimila al objeto y es como él.

Precisamente la característica que destaca Aristóteles a continuación respecto del intelecto es su amorfismo, es decir, su carencia de toda forma antes de inteligir. El amorfismo del entendimiento o su carácter de mera potencialidad se presenta ahora como garantía de la exacta correspondencia del conocimiento con la realidad. En efecto, para que el entendimiento pueda reproducir, sin alterarlas, todas las formas, debe estar él mismo exento de toda naturaleza o forma propia y ser mera potencialidad. En este sentido, Aristóteles dice que el entendimiento es «sin mezcla»: «Por consiguiente y puesto que inteligie (νοεῖ) todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla (ἀμιγῆ) —como dice Anaxágoras⁹⁶— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad (ὅτι δυνατόν) (III, 4, 429a, 18-22). Rábade escribe que uno de los presupuestos del realismo natural o ingenuo, que concibe el conocimiento como fiel reflejo de la realidad, es la concepción de las facultades como potencias⁹⁷. El precedente texto de Aristóteles certifica dicha afirmación. Es también digno de notar el contraste existente entre esta posición aristotélica y la concepción dominante del conocimiento en la filosofía moderna; en Kant, por ejemplo, lo que se concibe como amorfo no es el sujeto, sino lo dado; el sujeto, en cambio, comporta una legalidad, que es constitutiva de objetividad.

Aristóteles insiste en esa misma idea del amorfismo del entendimiento en textos como los siguientes: «Así pues, el denominado intelecto del alma (ψυχῆς νοῦς) —me refiero al intelecto con el que el alma razona y enjuicia (διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει)— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir (νοεῖν)» (III, 4, 429a, 22-24); esta idea se repite al final del capítulo: «el intelecto es, en cierto modo, potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir» (III, 4, 429b, 30-31); y es a continuación cuando aparece la famosa metáfora, retomada por los empiristas: «lo inteligible ha de estar en él del mismo modo que en una tablilla (γραμματεῖω) en la que nada está actualmente escrito» (III, 4, 429b, 31; 430, 2).

La siguiente característica que se destaca en el texto en relación con el entendimiento es su independencia respecto del cuerpo, su no dependencia

96 Fr. 12.

97 Cf. S. Rabade, *Estructura del conocer humano*, o. c., p. 21.

de un órgano, en suma su inmaterialidad; esta característica es presentada por Aristóteles justamente para remarcar su amorfismo o carencia de cualidad determinada: «De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente» (III, 4, 429a, 24-27). Aristóteles afirma explícitamente en este capítulo cuatro la separabilidad del intelecto respecto del cuerpo: «la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable (χωριστός)» (III, 4, 429b, 5). Nada se dice, en cambio, en este capítulo acerca de su inmortalidad; ésta se afirma en el capítulo cinco, y a propósito del intelecto activo, como veremos. Lo que sí establece aquí Aristóteles es una relación de afinidad entre la separabilidad del intelecto y la separabilidad de las esencias, respecto de las materias en que se realizan. En efecto, hablando de la distinción entre las esencias y las cosas particulares de que son esencias, por ejemplo, «la magnitud y la esencia de las magnitud» (III, 4, 429a, 10), Aristóteles establece: «Así pues, digamos que el intelecto es separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia» (III, 4, 429b, 21-22). Esta relación de afinidad entre el intelecto y las esencias, en lo que a su separabilidad se refiere, es importante desde el punto de vista del principio de la semejanza en el conocimiento.

Precisamente este principio es mencionado por Aristóteles justamente a continuación: «Cabe, por lo demás, plantearse el siguiente problema: si —como dice Anaxágoras— el intelecto (νοῦς) es simple e impassible y nada tienen en común con alguna otra cosa, ¿de qué manera conoce (νοῦσσει) si el inteligir (νοεῖν) consiste en una cierta afección (πάσχειν) y de dos cosas, a lo que parece, la una actúa (ποιεῖν) y la otra padece (πάσχειν) en la medida en que ambas poseen algo en común (κοινόν)?» (III, 4, 429b, 22-26). Es decir, si el intelecto no tiene comunidad alguna con las formas, tal como se estableció al hablar de su amorfismo, entonces, ¿cómo puede conocerlas, si conocer exige una cierta comunidad entre el cognoscente y lo conocido? Aristóteles considera que esta dificultad se ha salvado ya al considerar el intelecto como potencia: «En cuanto a la dificultad de que el paciente ha de tener algo en común con el agente, ¿no ha quedado ya contestada al decir que el intelecto es en cierto modo potencialmente lo inteligible si bien en entelequia no es nada antes de inteligir?» (III, 4, 429b, 29-31). Dicho de otro modo, comparado con el inteligible en acto, el intelecto no es nada y, por tanto, no tiene nada en común con el primero; pero en tanto que potencia es capacidad o posibilidad para identificarse con él. Pues en Aristóteles la potencia, como la materia⁹⁸, es no ser, pero sólo no ser relativo, es decir, no ser en acto. Así, la intelección, como la sensación, suponen —igual que el movimiento y como

98 Cf. *Física*, I, 9, 192a, 3-6.

movimientos que son ellos mismos— el paso, no de un no ser en absoluto (la nada) al ser, sino el paso de un no ser relativo (en potencia, es decir, no ser en acto) al ser (en acto). Como veremos, en el caso de la intelección el punto de llegada es la identificación del intelecto con el objeto inteligible.

Pero ese intelecto concebido como mera potencialidad no es suficiente para explicar la intelección. Según el capítulo cinco, es necesario admitir además un intelecto activo: «Puesto que en la Naturaleza toda existe algo que es materia para cada género de entes —a saber, aquello que en potencia es todas las cosas pertenecientes a tal género— pero existe además otro principio, el causal y activo (*αἴτιον και ποιητικόν*) al que corresponde hacer todas las cosas —tal es la técnica respecto de la materia— también en el caso del alma han de darse necesariamente estas diferencias. Así pues, existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas (*και ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν*); este último es a manera de una disposición habitual (*ἕξις*), como por ejemplo, la luz (*φῶς*): también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto» (III, 5, 430a, 10-17).

Es difícil saber qué es lo que Aristóteles pensaba efectivamente acerca de este segundo intelecto y prueba de ello es la controvertida historia de esta distinción⁹⁹. En principio, la exigencia de un intelecto activo parece venir planteada por la interpretación de la intelección en los términos de potencia y acto. Lo que en el texto de arriba se compara con la materia, como ser potencial, es el intelecto, tal como se ha descrito en el capítulo cuatro. Este —decía— es potencialmente lo inteligible, pero no es nada en acto antes de inteligir. Ahora bien, ¿cómo tendrá lugar la reducción al acto de lo inteligible en potencia en el intelecto? En Aristóteles el paso de la potencia al acto requiere siempre de un ser en acto: «siempre, desde lo existente en potencia, es generado lo existente en acto por obra de algo existente en acto» (*Metafísica*, IX, 8, 1049b, 24-26).

Aplicando este principio aristotélico a la intelección nos encontramos con la exigencia de las formas inteligibles en acto. En realidad, la necesidad del inteligible en acto es planteada por Aristóteles, al menos implícitamente, ya al comienzo del capítulo cuatro, cuando compara la intelección con la sensación: «si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible (*ὑπὸ τοῦ νοητοῦ*)» (III, 4, 429a, 13-15). En el caso de la sensación no hay problema en lo que se refiere al sensible en acto; pero en el caso de la intelección la cuestión es más compleja.

⁹⁹ Düring prefiere los conceptos receptivo-constructivo a los términos pasivo-activo; cf. Aristóteles, o. c., pp. 898, 900.

En un pasaje del capítulo anterior dice Aristóteles que el alma intelectual «es el lugar de las formas (τόπον εἰδῶν)», pero añade «que no es las formas en acto, sino en potencia» (III, 4, 429a, 27-29). Pero es justamente su reducción al acto lo que queda por explicar. Decíamos más atrás que el intelecto opera sobre imágenes; he aquí algunos textos que versan sobre la conexión de las imágenes con los objetos inteligibles: «el alma jamás entiende sin el concurso de una imagen» (III, 7, 431a, 17); «la facultad intelectual (νοητικόν) entiende (νοεῖ), por tanto, las formas (εἶδη) en las imágenes (φαντάσμασι)» (III, 7, 431b, 2). Según este segundo texto, lo inteligible está en la imagen. Ahora bien, ¿de qué modo está en la imagen? Precisamente la razón del primer texto nos la da un pasaje del capítulo ocho, en el que se afirma que la intelección requiere de las imágenes, porque los objetos inteligibles no existen en la realidad separadamente de los objetos sensibles: «puesto que, a lo que parece, no existe cosa alguna separada y fuera de las magnitudes sensibles, los objetos inteligibles —tanto los denominados abstracciones como todos aquellos que constituyen estados y afecciones de las cosas sensibles— se encuentran en las formas sensibles. De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla (θεωρεῖν) a la vez y necesariamente alguna imagen» (III, 8, 432a, 3-9). Así pues, lo inteligible está en la imagen, pero lo inteligible no existe separadamente de los objetos sensibles, de manera que lo contenido en la imagen no puede ser sino un inteligible en potencia. Aristóteles lo afirma explícitamente: «tratándose de seres que tienen materia, cada uno de los objetos inteligibles está presente en ellos sólo potencialmente» (III, 4, 430a, 6-7).

Según el texto aristotélico la función del intelecto activo es justamente hacer inteligibles en acto los inteligibles en potencia, igual que la luz hace de los colores en potencia colores en acto. Reale hace notar que «es la misma imagen con la que Platón simbolizó la suprema idea de bien»¹⁰⁰.

A la necesidad de distinguir en el alma un principio potencial y otro activo, el cual se compara con la luz, sigue en el texto aristotélico una descripción de este segundo. Se dice que es «separable, impasible y sin mezcla» (χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγῆς) (III, 5, 430a, 17-18). Son los mismos atributos asignados en el capítulo anterior al intelecto potencial. Pero ahora añade: «no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno (καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἰδίον). Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo porque tal principio es

100 G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, o. c., p. 94. Cf. el famoso pasaje del símil del sol, *República*, VI, 504e-509c, especialmente 508c.

impasible, mientras que el intelecto pasivo (*παθητικὸς νοῦς*) es corruptible y sin él nada entiende» (III, 5, 430a, 22-25).

La falta de explicaciones por parte de Aristóteles apenas permite añadir nada que no suponga ir más allá de Aristóteles mismo. Düring establece que este capítulo «quedó en bosquejo»¹⁰¹. Frente a antiguas interpretaciones, más de un autor sostiene hoy que el intelecto activo está, según el texto aristotélico, en el alma¹⁰². Pero aún hoy existen diversas opiniones acerca de su función y significado. En lo que se refiere a lo segundo, podemos destacar aquí, por armonizar especialmente bien con la línea argumentativa general de este trabajo, la siguiente interpretación. Aunque inherente al alma humana, la función intelectual activa vendría a significar el reconocimiento de una dimensión supraempírica y divina en nosotros, requerida, además, por el principio de que lo semejante se conoce con lo semejante. De hecho, en un pasaje citado anteriormente Aristóteles establece expresamente una relación de afinidad entre las esencias separadas y la separabilidad del intelecto.

Guthrie ve en el intelecto activo la persistencia en Aristóteles de la vieja dualidad entre *psyché* y *daímon* a la que nos referíamos al hablar de Empédocles¹⁰³. Reale, por su parte, considera que, si bien el intelecto activo no es Dios, refleja los caracteres de lo divino en nosotros; la descripción que hace Aristóteles de este intelecto no significa otra cosa que «la proclamación de la dimensión metaempírica, suprasensible y espiritual que hay en nosotros. Es realidad divina presente en nosotros»¹⁰⁴. Y un poco más atrás pone en conexión esta caracterización con la requerida relación de afinidad entre el que conoce y lo conocido: «al igual que el descubrimiento fundamental de la trascendencia, realizado por Platón, se salva en la metafísica con la doctrina del motor inmóvil, no se pierde tampoco en la psicología... El pensamiento puro, la especulación que nos lleva a conocer lo inmaterial y eterno (que conduce al hombre, aunque sea por unos breves instantes, a una especie de contacto con lo divino) no puede menos de ser evidentemente la prerrogativa de algo nuestro que sea afín o similar a lo conocido, como lo había demostrado ya Platón de una vez por todas en el *Fedón*»¹⁰⁵.

101 I. Düring, *Aristóteles*, o. c., p. 901.

102 Ver, por ejemplo, J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, o. c., p. 181, y G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, o. c., p. 94.

103 Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, II, o. c., p. 274.

104 G. Reale, *Introducción a Aristóteles*, o. c., p. 94.

105 Idem, p. 85. Ya nos hemos referido más atrás a la prueba del *Fedón* de la afinidad del alma con las ideas y a la teoría de la reminiscencia como encuentro de lo afín con lo afín.

Por último, la perfección del conocer intelectual es la coincidencia de la intelección en acto con el objeto: «la misma cosa son la ciencia en acto (*ἐνέργειαν ἐπιστήμη*) y su objeto (*πράγματι*)» (III, 5, 430a, 20); y lo mismo se afirma más adelante: «la ciencia en acto y su objeto son la misma cosa» (III, 7, 431a, 1-2). Al final del capítulo cuatro había afirmado también Aristóteles que, tratándose de seres inmateriales lo que entiende y lo inteligido (*τὸ νοῦν καὶ τὸ νοούμενον*) se identifican toda vez que el conocimiento teórico y su objeto son idénticos (*ἐπιστήμη ἢ ζεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτὸ ἐστὶν*)» (III, 4, 430a, 3-5). Como dice Moreau, basándose en estos mismos textos, «en esa identificación, en esa coincidencia del cognoscente y lo conocido, se cumple la perfección del conocimiento, la certeza de la intuición intelectual»¹⁰⁶. También respecto de la sensación decía Aristóteles que la facultad sensitiva, «una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él».

Recapitulando, el conocimiento aparece en Aristóteles como reproducción del objeto por asimilación del sujeto a él, como captación intencional de las formas de los objetos¹⁰⁷, y tiene como presupuesto básico la concepción de las facultades como potencias. Aristóteles es el teorizador máximo en la filosofía griega de la concepción del conocimiento como semejanza entre el contenido del conocimiento y la cosa conocida y de la clásica definición de la verdad como *adequatio rei et intellectus*. Tal es la concepción del conocimiento propia del realismo natural¹⁰⁸. El pensamiento es semejante a la realidad. Como afirma Rábade, esta concepción del conocimiento y de la verdad no es sino la manifestación en el terreno cognoscitivo del primer tipo histórico de pensar, que, basándose en Foucault¹⁰⁹, denomina «el pensar por semejanza», cuya hegemonía se extiende desde la cultura griega hasta el renacimiento¹¹⁰.

Si prescindimos del intelecto activo, la epistemología de Aristóteles se presenta como un modelo de epistemología empirista. Pero el complejo punto del intelecto activo sugiere la insuficiencia de la experiencia. Por lo demás, esta insuficiencia es confirmada tanto en los *Analíticos segundos*¹¹¹ como al

106 J. Moreau, *Aristóteles y su escuela*, o. c., p.180.

107 Aristóteles mismo hace una recapitulación de los resultados fundamentales del tratado *De Anima*, desde el punto de vista del conocimiento, en el capítulo 8 del libro III.

108 Sobre la concepción del conocimiento en el realismo natural o ingenuo, ver E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, I, o. c., p. 11.

109 M. Foucault, *Les mots et les choses*, Ed. Gallimard, París 1966, p. 175.

110 S. Rabade, 'Sobre los distintos tipos de pensar: pensar por semejanza y pensar por identidad y diferencia', *Anthropos*, 108 (1990) 32-36. Los tres tipos históricos de pensar serían el pensar por semejanza, el pensar por identidad y diferencia, que abarcaría desde el renacimiento hasta Hegel, y el pensar dialéctico, desde Hegel.

111 Sobre la intuición (*νοῦς*) como principio de la ciencia, cf. *Analíticos segundos*, II, 19, 100b, 5-17.

principio de la *Metafísica* ¹¹². Por tanto, a pesar de las diferencias en lo que se refiere al punto de partida del conocimiento, tal vez la distancia entre Aristóteles y la línea epistemológica perfilada en la primera parte de este trabajo no sea en el fondo tan abismal.

ANA MARIA ANDALUZ ROMANILLOS

112 Cf. especialmente, I, 1, 981b, 25ss.